

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - FORUM 2022

NUOVI ITINERARI IN TEOLOGIA

Il pensiero critico della fede fra moderno e post-moderno

(Università Lateranense, 27 gennaio 2022)

di

Bruno Forte

Arcivescovo di Chieti-Vasto

La sfida che la “ragione adulta” della modernità occidentale lancia alla teologia cristiana si concentra intorno alla questione del soggetto e delle fonti ispiratrici del pensiero e dell’azione umana: mentre per il progetto emancipatorio dell’Illuminismo, quale è espresso nel suo vertice speculativo rappresentato dal pensiero hegeliano, questo soggetto è lo spirito umano, fenomenologia dello Spirito assoluto, sovrano della storia, per il pensiero critico della fede protagonista primo del divenire è Colui che ha dato l’essere a tutto ciò che esiste, il Dio creatore e provvidente, cui l’uomo è chiamato a corrispondere in forza della grazia che lo rende “capax Dei”. Icona densa di questa contrapposizione fra protagonismo divino e corrispondenza umana fu la “querelle” che oppose all’inizio del Novecento due figure significative della teologia protestante, il giovane Karl Barth, che aveva da poco pubblicato la seconda, radicalmente innovativa edizione del suo commento alla lettera ai Romani di Paolo (1922), e il suo maestro berlinese, ultimo grande corifeo della teologia liberale, Adolf von Harnack.

Questi aveva rivolto pubblicamente *Quindici domande a quei teologi che disprezzano la teologia scientifica*, indirizzandosi di fatto all’antico allievo. Barth aveva replicato con *Quindici risposte al Professor von Harnack*, che a sua volta gli aveva risposto con una lettera aperta, cui seguirono un’ulteriore replica di Barth e un intervento conclusivo di Harnack¹. Il Maestro berlinese rimproverava ai “detrattori della teologia scientifica fra i teologi” (“Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen”) l’aver abdicato al metodo storico-critico, il solo in grado di evitare il rischio di confondere “un Cristo immaginario con quello reale”, oltre che di procurare alla teologia dignità e rispetto fra le scienze. Nelle sue risposte Barth puntava l’indice contro quel mondo teologico “cui è diventato estraneo e inaudito il concetto di un oggetto normativo, davanti all’unica normativa del metodo”. Dove si riconosce correttamente il primato dell’Oggetto puro, della Parola divina nelle parole con cui si comunica agli uomini, lì ogni soggettivismo è fugato e la teologia si incontra al livello più alto e fecondo con la predicazione, perché entrambe si riconoscono al servizio della rivelazione di Dio. Arbitrio e soggettività si insinuano, al contrario, lì dove il primato è dato alle parole degli uomini piuttosto che all’auto-comunicazione divina.

L’abisso fra i due teologi è in realtà quello fra due epoche: l’Ottocento liberale e borghese, ormai sul viale del tramonto, e il Novecento segnato dalla crisi dei conflitti bellici, rispetto a cui si leva la voce della rampante “teologia dialettica”, che Barth inaugura mettendosi in ascolto dell’apostolo Paolo nella lettera ai Romani. Rispetto all’appello finale di Harnack al suo interlocutore perché ammetta che “mentre suona il proprio strumento, Dio ne ha anche altri”, la posizione del giovane Teologo resta tranciante: “tutto è terribilmente relativo”, solo Dio merita ascolto e obbedienza. Qualche anno più tardi Barth ribadirà la medesima tesi nel suo importante saggio su Anselmo d’Aosta, interpretato come il testimone dell’assoluto primato di Dio sull’intelligenza indagante: “Una scienza della fede che negasse o mettesse in dubbio la fede...

¹ Il tutto in *Le origini della teologia dialettica*, a cura di J. Moltmann, Brescia 1976, 375-402.

smetterebbe non soltanto ipso facto di essere credente, ma pure di essere scientifica. Le sue negazioni fin da principio non sarebbero affatto migliori di una disputa di pipistrelli e civette con le aquile sulla realtà dei raggi del sole a mezzogiorno”². La teologia, insomma, sta o cade con l’ascolto della Parola di Dio, e perciò la questione del suo rapporto con la Sacra Scrittura è per essa decisiva.

Il conflitto fra le due posizioni verrà superato grazie alla chiara presa di coscienza dell’impossibilità di parlare di Dio a un interlocutore che non sia stato riconosciuto in tutta la ricchezza e complessità della sua situazione storica. Scriverà in tal senso Dietrich Bonhoeffer: “Le persone religiose parlano di Dio quando la coscienza umana è giunta al limite (talvolta per pigrizia di pensiero), oppure quando le forze umane vengono meno... ma questo sistema funziona solo finché gli uomini riescono con le loro energie a spingere più avanti i limiti e Dio diventa superfluo come *deus ex machina*... Io vorrei parlare di Dio non ai confini, ma nel centro, non nella debolezza, ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell’uomo... La chiesa non risiede là dove la capacità dell’uomo non ce la fa più, ai confini, ma in mezzo al villaggio”³. Se la Parola ha voluto risuonare nelle parole del nostro linguaggio, non altrove, ma nella nostra storia, non ai margini, ma in mezzo al villaggio, il parlare cristiano di Dio non potrà proporsi senza in qualche modo situarsi rispetto al mondo cui si rivolge: se non operasse questo sforzo non sarebbe che un’ulteriore forma del silenzio della Parola.

Il “villaggio”, che è divenuto il nostro pianeta connesso dai giochi del potere e dalla rete della “globalizzazione” (“global village”), si offre certamente ricco di stimoli e sfide a chi voglia parlare di Dio nel suo mezzo: la fine del “secolo breve” (Eric Hobsbawm), segnata dal compiersi della parabola dell’Illuminismo e sfidata dalle incertezze del postmoderno, ha provocato i credenti a render ragione della speranza che è in loro (cf. 1 Pt 3,15) in una sorta di apologia, vissuta fra l’esodo della condizione umana e l’avvento del Dio vivo nel qui ed ora della nostra storia. Possiamo chiederci allora: qual è la figura dell’esodo umano nel passaggio fra il moderno e la condizione postmoderna? e quale quella possibile dell’avvento divino? È da queste domande, attente a raccogliere le sfide dell’ora alla teologia, che prende avvio il tentativo di indicare il senso del parlare cristiano di Dio di fronte al nostro presente. Dopo aver evocato la parabola che dal moderno conduce al postmoderno, proveremo a delineare i caratteri della teologia cristiana quale si è sviluppata in questo passaggio, in dialogo con esso e, a volte, in alternativa ad esso.

1. Dal moderno al postmoderno

La parabola che va dal tempo moderno al postmoderno può essere descritta in tre tappe: la nascita e lo sviluppo del progetto emancipatorio della ragione illuminata; la dialettica dell’Illuminismo; l’emergere del postmoderno. Dal punto di vista della riflessione teologica, questo processo conduce da un iniziale assorbimento dell’Assoluto nell’orizzonte del mondo, che viene giustamente denunciato da Nietzsche come l’ora della morte di Dio, a un progressivo aprirsi verso un “altrove”, che è l’indicibile presupposto di ogni realtà mondana, il Totalmente Altro, di cui è densa cifra “l’Angelo necessario della terra” (Massimo Cacciari). Di questa apertura la parola teologica potrà farsi carico “con timore e tremore”, ma anche “con semplicità di spirito” (Ef 6,5), per parlare significativamente del suo Dio.

² K. Barth, *Fides quaerens intellectum. La prova dell’esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*, Brescia 2001, 73s: la prima edizione tedesca è del 1931.

³ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Milano 1969, 215 ss.

a. *Emancipazione* è una parola chiave, capace di contraddistinguere l'intera epoca che sta sotto il segno dell'Illuminismo: essa esprime il progetto caratteristico della ragione moderna di rendere l'uomo finalmente adulto, libero da ipoteche ultramondane, capace di volersi ed essere soggetto della propria storia. "Emancipazione è ricondurre il mondo e tutti i rapporti umani all'uomo stesso"⁴: in quanto tale, essa dice il processo di autoaffermazione dell'uomo, sia preso singolarmente in una sorta di trionfo della soggettività, sia inteso collettivamente nei dinamismi storici di cambiamento rivoluzionario. È in tal senso significativo che la più alta celebrazione dell'atto della ragione, che può riconoscersi nella filosofia hegeliana, possa essere colta come la lettura riflessa della rivoluzione francese, una sorta di commento e di chiarificazione della trasformazione emancipatoria in atto⁵. Da Hegel a Marx, e prima ancora dagli albori dell'Illuminismo fino ai suoi epigoni borghesi o rivoluzionari, l'emancipazione resta il progetto di fondo, l'ansia e la meta agognata della modernità. Non senza orgoglio Hegel afferma: "Da quando c'è stato il sole nel firmamento e i pianeti gli hanno girato intorno, mai si era visto che l'uomo si mettesse dritto sulla testa, ossia sul pensiero, e costruisse realtà secondo quest'ultimo. Anassagora aveva detto per primo che il *noús* regge il mondo, ma soltanto ora è giunto a capire che il pensiero deve reggere la realtà dello spirito. E questa è un'alba preziosa"⁶.

Il giovane Marx, con tono quasi ispirato, testimonia una non diversa fiducia nella capacità degli uomini di emanciparsi: "Apparirà chiaro... come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa, della quale non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente. Apparirà chiaro come non si tratti di tirare una linea retta tra passato e futuro, bensì di *realizzare i pensieri* del passato"⁷. Già rispondendo alla domanda "che cos'è l'illuminismo?", Kant aveva affermato: "L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla sua età minore, che egli deve a sé stesso. L'età minore è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. E questa minorità la si deve a sé medesimi se la causa di essa risiede nella mancanza non d'intelligenza, bensì della decisione e del coraggio di servirsene senza la guida di un altro"⁸. Sta qui il fascino e la grandezza della sfida illuministica: mettere il mondo e la vita nelle mani e nella mente dell'uomo, responsabilizzare il soggetto personale e collettivo, provocandolo a farsi libero e creativo della propria storia, per respirare a pieni polmoni il gusto della veracità e della critica, di una libertà adulta ed emancipata.

Sul versante teologico una simile impresa si è tradotta tanto nel rifiuto dell'immagine di un Dio concorrente dell'uomo, quanto nella riduzione di ogni Assoluto al divenire imprigionato nell'orizzonte mondano. Nessun altro, forse, come Friedrich Nietzsche ha saputo rendere la grandezza e la tragicità di questa impresa nell'aforisma intitolato *L'uomo folle*: "Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: 'Cerco Dio! Cerco Dio!' E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. 'È forse perduto?' disse uno. 'Si è perduto come un bambino?' fece un altro. 'Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?' gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: 'Dove se n'è andato Dio? gridò ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad*

⁴ K. Marx, *Zur Judenfrage*, in *Die Frühschriften*, hrsg. S. Landshut, Stuttgart 1971, 199.

⁵ Su Hegel e la rivoluzione francese cf. tra l'altro J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln/Opladen 1957 e J. Habermas, *Hegel Kritik an der Französischen Revolution*, in *Theorie und Praxis*, Neuwied/Berlin 1967, 89/107.

⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, (tr. G. Calogero e C. Fatta), IV, Firenze 1966, 204.

⁷ K. Marx, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, (tr. R. Panzieri), Roma 1954, 40 ss.

⁸ I. Kant, *Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784).

ucciderlo: voi ed io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia?... Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venir notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina?"⁹.

È parimenti di Nietzsche la feroce parodia del Dio "divenuto penetrabile e comprensibile a sé stesso soltanto all'interno del cervello hegeliano"¹⁰. Osserva in proposito Franz Rosenzweig: "La ragione ha vinto, la fine risale all'inizio, l'oggetto supremo del pensiero è lo stesso, non c'è nulla di inaccessibile alla ragione; l'irrazionale stesso è soltanto il suo limite non un aldilà. Vittoria dunque su tutta la linea, ma a quale prezzo! Il grande edificio della realtà è distrutto: Dio e uomo sono volatilizzati nel concetto limite di un soggetto della conoscenza; mondo e uomo, d'altro lato, nel concetto limite di un puro e semplice oggetto di questo soggetto; ed il mondo... è divenuto un semplice ponte fra questi concetti limite"¹¹. La ragione, assorbendo Dio, ha affogato in sé ogni alterità possibile: ormai, essa resta la sola responsabile del divenire mondano. Ogni limite le è insopportabile. L'ideologia, in tutte le sue forme teoriche, come pure nelle sue realizzazioni pratiche, è l'espressione di questa fame e sete di totalità. L'emancipazione si converte in totalitarismo; "il sogno di una cosa" resta incompiuto e frustrato, proprio quando sembrava di poterne celebrare il compimento; l'Illuminismo, maestro del sospetto, diventa sospetto a sé stesso.

b. La *dialettica dell'Illuminismo*, è esattamente la denuncia dei limiti e delle presunzioni della ragione emancipante¹²: essa smaschera le cadute e le incompiutezze causate dalle sete di totalità, che l'"homo emancipator" ha prodotto. La critica che si è venuta sviluppando potrebbe raccogliersi intorno alle categorie della colpa, della morte e dell'ulteriorità. Se ogni soggetto metastorico è eliminato, di chi sarà la colpa dei fallimenti storici? La difesa dei diritti sovrani della ragione emancipatrice determina in essa il bisogno di crearsi dei meccanismi di giustificazione: si individuano così altri soggetti su cui scaricare la responsabilità del fallimento, soggetti trascendentali la natura, lo Spirito, con la necessità del negativo richiesta dal suo movimento dialettico, come è nell'ideologia borghese o soggetti storicamente determinabili i nemici del proletariato, i detentori del capitale, come è nel marxismo. Se per gli uni la storia dei vinti e il male che devasta la terra sono il prezzo inevitabile dello sviluppo, l'altra faccia del processo dello Spirito, per gli altri tutto ricade sulle colpe storiche della borghesia. L'ideologia liberale del progresso, come quella marxista della rivoluzione, finiscono col rivelarsi entrambe incapaci di un'autocritica liberatrice: cercando altri soggetti cui imputare la storia della colpa, per riservare a sé stesse la storia del successo, esse evidenziano i limiti della ragione emancipante, la sua radicale incapacità a conciliare le contraddizioni del reale.

"Restano il dolore, il lutto, la melanconia; resta soprattutto la sofferenza spesso muta per l'inconsolato dolore del passato, per il dolore dei morti, giacché anche la maggiore libertà delle generazioni venturose non ripara né cancella il dolore passato. Nessun miglioramento intramondano delle condizioni di libertà può riuscire a ridare giustizia ai morti, nessuno raggiunge, trasformando, l'ingiustizia e l'insensatezza del dolore passato. Una storia emancipatoria della libertà, che sopprima o rimuova questa figura della storia della passione, diventa essa stessa una storia

⁹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano 1978, Aforisma 125. Cf. la lettura di M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in Id., *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, 191246.

¹⁰ Id., *Considerazioni inattuali*, Milano 1972, II, 8.

¹¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato 1985, 153 ss.

¹² Cf. M. Horkheimer - T. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino 1974.

dimezzata e astratta della libertà; il suo ‘progresso’ si compie, alla fine, come un’irruzione nella disumanità”¹³. Finché varrà la legge del “vae victis” e non si assumerà coraggiosamente il peso della colpa, nessuna storia di emancipazione sarà veramente storia di libertà: ma fare questo passo significa riconoscere l’Altro, confessare che la ragione moderna non è tutto. La sofferenza dei vinti denuncia come la storia dell’emancipazione possa risolversi, e si sia di fatto troppo volte risolta, in trionfo dei vincitori.

Se di fronte al proprio fallimento la ragione moderna reagisce con l’autogiustificazione, scaricando su altri il peso del passato incompiuto e doloroso, di fronte al presente essa tende ad una lettura solare, senza ombre o assenze. C’è una sorta di diffidenza illuministica verso la notte, in cui “tutte le vacche sembrano nere” (Hegel). Rispetto ad essa si profila l’esigenza di restituire all’uomo la morte: l’Illuminismo, non meno che un certo pensiero metafisico del passato, sembra essere una “filosofia senza la morte”¹⁴. L’intuizione e la volontà di una totalità si traducono in una sorta di presenza plenaria, che tutto riconduce a sé e che assicura sempre una spiegazione ragionata dell’assenza. Il male e la morte costituiscono certo una difficoltà, che però viene fatta rientrare nell’ordine come un momento negativo necessario, che non si oppone alla vita dello Spirito, ma ne costituisce una tappa o un prezzo pagato alla causa della rivoluzione per il futuro di tutti.

Nella lucidità onnicomprensiva del pensiero emancipato qualcosa, tuttavia, si è incrinato: si è riscoperta la necessità di cammini non rischiarati dalla presenza né dalla pienezza. Ritrovare il valore e la dignità della morte, riscoprire il senso dell’interruzione e il peso dell’assenza significa certo rinunciare al sogno emancipatorio di una totalità onnicomprensiva, ma vuol dire anche rispettare la verità della vita, i “sentieri interrotti” che nei fatti si oppongono alla pretesa illuministica di un compimento a tutti i costi. In questo ritorno della morte, la critica all’Illuminismo si salda a quella rivolta ad ogni sistema chiuso, presuntuosamente esaustivo e compiuto, a favore della realtà, in cui la notte, la stasi e il silenzio non giocano un ruolo minore della luce del giorno, del movimento e della parola.

Infine, se la storia della colpa denuncia gli alibi della ragione emancipante nei confronti della responsabilità storica e il ritorno della morte ne mostra l’infedeltà a ciò che è reale, il senso dell’ulteriorità ne rivela la chiusura rispetto a ciò che è veramente nuovo, veniente e sorprendente. Nella presunzione della totalità non c’è spazio per il futuro: assolutizzando l’atto della ragione, l’emancipazione illuministica celebra il trionfo non solo sul passato, in quanto nell’oggi della coscienza si riposano i millenni delle “fatiche dello Spirito” (Hegel), ma anche sul futuro, in quanto la legge dello sviluppo è ormai chiara al pensiero e la finale riconciliazione non è che una proiezione della quiete già ora visibile allo spirito nella compiutezza articolata del sistema. La “domenica della vita” finisce perciò con l’essere una sorta di “venerdì santo dell’avvenire”: dove il vertice è raggiunto, non c’è spazio per l’ulteriore compimento, non c’è disponibilità allo stupore della novità, e la civetta di Minerva annunciatrice del giorno pieno della filosofia¹⁵ proclama in realtà una vita non più aperta al futuro¹⁶. All’Illuminismo nella sua versione borghese manca la speranza: dove il possesso è tutto, non c’è spazio per l’esodo; nella sua versione rivoluzionaria manca la fantasia: la dittatura del proletariato non è aperta alla novità dell’avvento. In tal senso, il progetto emancipatorio diventa un arrendersi al presente o, al massimo, un dedurre da esso il futuro: e così si risolve in esilio dell’uomo da sé stesso e dal sogno del domani. La ragione emancipante

¹³ J.B. Metz, *La fede, nella storia e nella società*, Brescia 1978, 128.

¹⁴ Cf. C. Lafont, *Dieu, le temps et l’être*, Paris 1986, 88ss.

¹⁵ Cf. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1974, 20.

¹⁶ Cf. B. Forte, *Cristologie del Novecento*, Brescia 1983, 20ss.

assapora le cipolle d'Egitto: "L'esilio vero d'Israele in Egitto fu che gli Ebrei avevano imparato a sopportarlo"¹⁷.

c. *Le sfide del postmoderno*. Di fronte alla crisi dell'Illuminismo si avverte con nuova serietà il peso della domanda di Hölderlin: "A che servono i poeti nel tempo della povertà?"¹⁸. Lì dove la ragione totalizzante ha fallito, nel tempo di una nuova povertà rispetto alla presunzione del possesso, serve una parola che evochi e non catturi, che spezzi il cerchio della presenza e apra al gusto e al valore dell'assenza. La totalità cede il posto al frammento; la divisione e la separazione sembrano regnare dove prima era ordine e unità; tutto diventa fluido, discontinuo, interrotto. Si dà un addio alle certezze per navigare verso l'ignoto. Questo addio, questo lungo addio è l'insorgere del *tempo postmoderno*: tempo di "pensiero debole", di "avventure della differenza", di "crisi dell'ideologia"¹⁹. Nel suo rifiuto critico dell'Illuminismo, esso non è che la sua forma rovesciata, pensiero di negazione e di rottura, lì dove quello era pensiero di affermazione e di conciliazione: alla conoscenza solare viene opposto l'amore delle tenebre; al senso del possesso e della consistenza "l'insostenibile leggerezza dell'essere" (Milan Kundera). Ed è proprio in questo suo essere "antipensiero" che risiede il grande rischio del postmoderno, di divenire cioè nient'altro che una continuazione nel segno del contrario di ciò che intende abbandonare. La sete di totalità della ragione emancipante può convertirsi in una nuova totalità, quella del negativo, che abbraccia tutte le cose. Non è forse vero che un tempo che finisce esercita ancora a lungo il suo fascino sul tempo che lo segue, soprattutto se questo si salda ad esso con un legame così forte, quale è quello della reazione e del rifiuto? Non nasconde lo stesso nome di postmoderno questo rischio sottile, descritto mirabilmente dalla frase di Kundera: "La luce rossastra del tramonto illumina ogni cosa con il fascino della nostalgia: anche la ghigliottina?"²⁰.

È così che viene delineandosi con nuova forza nella ricerca del postmoderno la figura dell'*Altro*. Esso dice il limite invalicabile della ragione, ciò di cui essa non può dire che cosa sia, pur dovendosi arrendere a riconoscere che c'è. "Se la morte è qualcosa, allora nessuna filosofia d'ora poi dovrà distogliere da ciò il nostro sguardo affermando di essere priva di presupposti"²¹. La sola maniera per sfuggire alle presunzioni totalizzanti della ragione moderna è confessare un'alterità, che spezzi il dominio onnicomprensivo del soggetto e si offra come origine senza origine e fine senza fine, il Totalmente Altro, non deducibile da quanto è disponibile e non risolvibile in quanto è noto. Si riscopre un principio di "eteronomia": ci si riconosce chiamati ad acconsentire "ad una certa nonpresenza a noi stessi, ad una anteriorità che non fondiamo noi, anche se possiamo situarci in rapporto ad essa, a un flusso e a uno spazio che non possiamo abbandonare, anche se possiamo situarci in esso"²².

Questa eteronomia fondatrice si offre accessibile secondo due vie, che ne rispettano la radicale alterità: la narrazione e l'analogia. La prima richiama e ripresenta delle storie aperte, è memoria di un'origine, che non si lascia catturare nel racconto, proprio perché il racconto evoca ciò

¹⁷ *I racconti dei Chassidim*, (a cura di M. Buber), Milano 1979, 647.

¹⁸ Cf. M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in Id., *Sentieri interrotti*, cit., 247-297.

¹⁹ Cf. ad esempio il volume in collaborazione *Il pensiero debole*, Milano 1983, nonché M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia 1978, e C. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milano 1979.

²⁰ M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Milano 1985, 12.

²¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., 51 ss.

²² G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, cit., 115.

che lo supera e suscita ciò che verrà senza predeterminarlo. Il presupposto si lascia percepire, ma non afferrare nei racconti della memoria originaria. In quanto però indicibile e incatturabile, quest'alterità radicale, che tutto segna ed avvolge, si lascia evocare anche dall'analogia: questa è insieme consapevolezza del limite e della dissomiglianza ed apertura rispettosa all'ulteriorità, che a tutto è presupposta. In quanto tace dicendo e dice tacendo, l'analogia è parola del Silenzio e silenzio della Parola: essa sta al confine fra il muto silenzio della equivocità di senso e la parola indiscreta della univocità, che tutto vorrebbe assorbire²³. In essa il presupposto si affaccia senza lasciarsi catturare e si nasconde senza lasciarsi obliare. Mentre il racconto attraversa orizzontalmente la storia, evocando ciò che è primo ed ultimo, l'analogia trapassa verticalmente il reale, affacciandosi verso l'Altrove sempre più grande.

Figura significativa di questa ricerca del presupposto, narrativa ed analogica insieme, è l'"Angelo necessario"²⁴: "Io sono l'Angelo della realtà, intravisto un istante sulla soglia... io sono l'Angelo necessario della terra, poiché chi vede me vede di nuovo la terra, libera dai ceppi della mente, dura, caparbia, e chi ascolta me ne ascolta il canto monotono levarsi in liquide lentezze e affiorare in sillabe d'acqua (W. Stevens)"²⁵. "L'Angelo testimonia il mistero in quanto mistero, trasmette l'invisibile, non lo 'trascende' per i sensi"²⁶. "Nel suo guidare alle cose invisibili, l'Angelo è figura di quella *anagogia*, di quel *sensus anagogicus*, che attiene alla vita futura e alla cose celesti"²⁷. "Ciò a cui propriamente educa l'Angelo è questa nostalgia per la visione che 'nessuno ha visto né vedrà mai'"²⁸. Con l'Angelo è necessario lottare, perché la terra e le cose si confidino a noi nella loro verità profonda: e questo lottare con l'Indicibile è già invocazione²⁹. Dove essa manca, dove il rifiuto o la presunzione sono grandi, non c'è alcun esodo, alcun avvento: " 'Autoaffermazione inospitale' chiamò Florenskij il peccato: amare la propria luce creaturale così assolutamente da non poterla in alcun modo donare, da non potervi accogliere alcun Presupposto"³⁰.

2. *La teologia fra moderno e postmoderno.*

a. *Dalla teologia liberale alla teologia dialettica.* Nel mezzo di questo villaggio, che è il mondo post-moderno uscito dalle avventure dell'emancipazione ed incerto fra il fascino di un puro negativo, eredità dialettica dell'Illuminismo, ed il riconoscimento di un incatturabile Presupposto, viene a porsi la teologia cristiana: essa non è estranea alla complessità della vicenda descritta. A una teologia "moderna", liberale e progressista, ammaliata dalla seduzione del progetto emancipatorio e disponibile a identificare il Vangelo della liberazione col sogno dell'emancipazione, la svolta dialettica di Karl Barth ha giustamente opposto un ritorno alla "viva vox evangelii", al santo

²³ Cf. Ivi, 125 ss. Cf. pure S. Tommaso, *Summa Theologiae* I q. 13 a. 5.

²⁴ Cf. M. Cacciari, *L'Angelo necessario*, Milano 1986.

²⁵ La poesia, da *An Angel surrounded by paysans* apre il libro di Cacciari, 9.

²⁶ Ivi, 15.

²⁷ Ivi, 19

²⁸ Ivi, 23.

²⁹ Cf. Ivi, 22 ss.

³⁰ Ivi, 103.

racconto della salvezza, in cui si compie l'avvento di Colui, che è Totalmente Altro³¹. Analogamente, al rischio di un "positivismo della rivelazione", che semplicemente salti sulle esigenze della soggettività Bultmann ha non meno giustamente opposto il progetto di una interpretazione esistenziale, che punti all'incontro fra l'uomo vivente e il Dio vivente³². Fra queste due anime, il cui rischio estremo è rispettivamente quello di celebrare la gloria di Dio a prezzo della morte dell'uomo o quello di celebrare la gloria dell'uomo a prezzo della morte di Dio, la teologia ha cercato una sintesi più alta: nel comune rifiuto del "Deus mortuus" della ragione liberale e del "Deus otiosus" della scolastica decadente, la parabola del Novecento teologico si è andata aprendo ad una teologia del racconto e dell'analogia, tesa ad evocare l'indicibile nel rispetto della sua indicibilità ed insieme a farsi carico delle incompiutezze e delle attese prodotte dalla ragione moderna e dalle avventure della differenza.

Rispetto all'Illuminismo questa teologia vorrebbe offrirsi come un pensiero che rinuncia in partenza alla totalità onnicomprensiva di un sistema, prodotto dalla ragione emancipante; rispetto al postmoderno essa afferma la necessità dell'indicibile Presupposto, al quale avvicinarsi con "timore e tremore" nella compagnia della tradizione memorantenarrativa della fede, e al quale aprirsi secondo un'"analogia dell'avvento", rispettosa dell'ulteriorità del Mistero. A questa teologia non è chiesto di spiegare tutto: se lo facesse, sarebbe soltanto un altro prodotto dell'ideologia moderna. Ad essa si chiede di ricordare l'Origine, facendone memoria secondo i santi racconti della fede, e di segnalare la Patria, intravista nella promessa, ma non ancora posseduta. Rispetto alla sete di totalità della ragione moderna le si domanda di provare anzitutto "la più sintetica definizione della religione: 'interruzione'"³³. Sembra così profilarsi l'esigenza di una teologia che parli di Dio raccontando l'amore, rivelato a noi in Gesù Cristo, e che pensi quest'amore nella discrezione dell'analogia: una teologia non ideologica, memore del proverbio ebraico "l'uomo pensa, Dio ride", e perciò attenta a pensare quanto basta per suscitare in Lui solo un sorriso; ma anche una teologia veramente "teo-logica", nutrita di contemplazione e di fede condivisa, partecipe della comunione del popolo di Dio nel tempo e memore del quotidiano dovere di confessare l'Eterno, raccontando le meraviglie che Lui stesso ha voluto operare per noi nella storia. Nasce allora la domanda: quali caratteri peculiari dovrà presentare questo pensiero della fede per corrispondere alle sfide indicate?

b. *Verso una teologia biblicamente fondata.* In alternativa e in dialogo con l'argomentare della ragione moderna la teologia dovrà proporsi nella sua natura propria, che è quella di essere anzitutto biblico-narrativa: essa sta o cade con l'ascolto obbediente della Parola di Dio e la narrazione dell'"historia salutis" per noi e il nostro presente. Perciò la questione del rapporto fra teologia e Sacra Scrittura è veramente decisiva: se ne è occupato, considerandola in tutta la sua rilevanza, il Concilio Vaticano II, che ha recepito i risultati del "ressourcement" biblico, patristico e liturgico dei decenni che lo avevano preceduto. Il Concilio produce come frutto maturo di questa riflessione corale la Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*. In essa, al n. 24 - nell'ambito del capitolo finale, dedicato a *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa* - si afferma: "La sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, inseparabile dalla sacra Tradizione; in essa vigorosamente si consolida e si ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo. Le sacre Scritture contengono la parola di Dio e,

³¹ Cf. B. Forte, *Il primo ingresso della storia: il primato dell'Oggetto puro*, in *Cristologie del Novecento*, cit., 13 ss.

³² Su Bultmann cf. *ivi*, 105 ss.

³³ B. Metz, *La fede, nella storia e nella società*, cit., 166.

perché ispirate, sono veramente parola di Dio; sia dunque lo studio delle sacre pagine come l'anima della sacra teologia"³⁴.

Come osservava già Joseph Ratzinger in un celebre commento al testo conciliare³⁵, se l'uso della metafora del "fondamento" mostra la solidità che il riferimento normativo alla Scrittura dà al pensiero della fede, il carattere statico di questa immagine è arricchito e dinamicizzato dai due verbi "roboratur" ("si consolida") e "iuvenescit" ("si ringiovanisce"), che mostrano come la teologia non sia un edificio costruito una volta per sempre, ma richieda un continuo impegno di approfondimento e di crescita sulla base del fondamento scritturistico. L'immagine poi dello studio delle Scritture come "anima Sacrae Theologiae", che il Decreto *Optatam Totius* dello stesso Vaticano II esplicherà al n. 16, trae dalle premesse poste le conseguenze decisive di un metodo teologico dove non si muova dal presente per giustificare più o meno forzatamente tesi attuali ricorrendo al passato fontale, ma si parta dalla Bibbia, letta nel suo contesto, per lasciarsi provocare a nuove questioni e farsi illuminare sui percorsi appropriati per rispondervi, cogliendo così la vera ricchezza della Tradizione ecclesiale e dello sviluppo del dogma. Come si vede, il testo di *Dei Verbum* 24 evoca una complessità di riflessioni ben più ampia di quella che la densa brevità delle espressioni usate potrebbe far pensare. È questa ricchezza che andrà sempre più esplorata, evocandone la portata su tutti i temi essenziali del pensiero critico della fede: in alternativa a un certo razionalismo esasperato della modernità, la teologia deve mantenere la sua aderenza al racconto santo delle Scritture, normativo per la fede, e alla sua carica performativa. Ed è questo che ha fatto della teologia postconciliare un cantiere aperto, dove il ricorso alla Sacra Scrittura, lungi dal fornire semplici "dicta probantia", rivela sorgenti profonde, apre orizzonti, sfida il presente, per farne il luogo del sempre nuovo e sorprendente avvento della luce portata a noi dalla rivelazione e della narrazione che ne deriva nella vita e nella storia degli uomini.

c. *La teologia e la dialettica della rivelazione.* In reazione alla visione propria del protestantesimo liberale e in parte del modernismo in ambito cattolico, che faceva della teologia un esercizio legato al protagonismo del soggetto umano, uno stimolo decisivo è venuto ai teologi dalle acquisizioni del Concilio Vaticano II riguardo all'idea di rivelazione: l'approfondimento del senso proprio e originale di questo concetto alla luce della Bibbia, ne mostra il significato profondamente dialettico. Nel togliere il velo ("re-velare", dove il "re" dice l'abolizione) c'è un infittirsi del velo ("re-velare", dove il "re" dice la ripetizione dell'atto), nel rivelarsi divino un ostendersi e un nuovamente velarsi. L'ascolto credente raggiunge il Rivelato per andare grazie ad esso e attraverso di esso verso il Nascosto: l'*ypakoé*, l'obbedienza della fede, tende a ciò che sta al di là della Parola (*ypó* = sotto, oltre, dietro); l'"oboedientia" è ascolto proteso all'al di là del versetto (*ob* = verso, indicativo del moto a luogo, oltre che dello scopo, del fine ultimo). La Parola è la mediazione, il Silenzio è la profondità nascosta al di là di essa, la meta ultima dell'obbedienza della fede prestata al Verbo. Senza la Parola non si darebbe accesso al Silenzio; senza il Silenzio la Parola non rinvierebbe a un *altro* mondo e a un'*altra* patria, e tutto sarebbe risolto nello svelamento pienamente compiuto.

Comunicandosi nella Parola, l'al di là del detto si fa accessibile e provoca la risposta dell'intenzionalità credente, come apertura della mente e del cuore verso le insondabili profondità di Dio, che la rivelazione rende almeno in parte accessibili. In questo senso si comprende come le parole della "revelatio Dei" possano veicolare la Parola eterna rivolta agli uomini per la salvezza di

³⁴ In nota si citano Leone XIII (Enciclica *Providentissimus Deus*, 18 novembre 1893: EB 114), e Benedetto XV (Enciclica *Spiritus Paraclitus*, 15 settembre 1920: EB 483).

³⁵ Cf. J. Ratzinger, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum II Kapitel*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1986 (1^a ed. 1967), Band 13, 515-528.

chiunque creda, pur senza risolverne l'infinita ricchezza: "Le sacre Scritture contengono la parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio" (*Dei Verbum* 24). L'ispirazione è la provenienza dall'eterno Silenzio della Parola, detta nelle parole della rivelazione. Proprio così queste parole sono "norma normans" di ogni conoscenza della fede, che sarà sempre "norma normata" dal Verbo venuto dal divino Silenzio: si comprende allora l'esortazione del Vaticano II, per cui "lo studio delle sacre pagine" deve essere "come l'anima della sacra teologia" (*Dei Verbum*, 24), chiamata a percorrere incessantemente la dialettica della Parola e del Silenzio, propria dell'auto-comunicarsi del Dio vivo. Il rapporto fra la Parola della rivelazione e l'al di là di essa, sua origine e destino, è dunque decisivo per l'intelligenza della fede, che è la teologia: come concepirlo? La forma in cui pensarlo deve tener conto della continuità ed insieme della differenza fra i due termini da correlare, la Parola e il Silenzio: dove non si affermasse la continuità, il Silenzio resterebbe inaccessibile e la Parola vuota; dove non si tenesse conto della differenza, il Silenzio sarebbe risolto nella Parola.

Occorre, pertanto, che il modo di pensare il rapporto neghi ed affermi nello stesso tempo, ed insieme neghi ed affermi la negazione e l'affermazione ad un più alto livello. È la triplice via del pensiero della fede in ascolto della rivelazione, divenuta classica a partire da Dionigi l'Areopagita: *via negationis*, *via affirmationis*, *via eminentiae*³⁶. Se la prima via attraverso la negazione intende affermare la differenza, la seconda attraverso l'affermazione intende evidenziare la continuità: la terza via rappresenta un superamento delle prime due, perché congiunge i poli nell'indissolubile continuità e nell'irriducibile distinzione del rapporto di causalità e di proporzione. La teologia, in quanto esercizio consapevole della triplice via che muove dalla Parola verso l'abissale Silenzio della sua ulteriorità e della sua provenienza, dice tacendo e tace affermando: è perché Dio si è rivelato velandosi, che il teologo osa parlare del Suo Silenzio; è perché c'è la Parola, che è possibile accedere con cautela e modestia al silenzioso Inizio. Già queste idee liberano la teologia da ogni presunzione moderna, razionalistica e "logocentrica", e mostrano la necessità del suo radicamento nella contemplazione orante della Parola rivelata. Lungi dall'essere esercizio di dominio e di forzatura sulle "sacre pagine", la teologia sarà tanto più fedele al suo compito quanto più si porrà in ascolto di esse e della divina profondità che vi è celata, in un incessante cammino noetico e spirituale.

Il rapporto fra la Parola, che abita le parole degli uomini nella rivelazione, e il Silenzio, cui essa rimanda, è percorso anzitutto dalla *via negativa*: la teologia ha e mantiene irriducibilmente un carattere *apofatico*. Come la Parola ha il carattere della dicibilità nell'orizzonte del nostro linguaggio, così il Silenzio al di là del Verbo ha il carattere di "provenienza" nascosta, di profondità lontana, eppur congiunta, di tenebra irriducibile, presente in ogni comunicazione della luce divina. È qui che si comprende la preferenza che il linguaggio della fede ha spesso dato ai termini negativi e apofatici per parlare del divino, quasi ad evocare l'ulteriorità irriducibile del Dio che viene nelle Sue parole. Questo linguaggio ha radice già nel Nuovo Testamento, dove rispetto al Figlio, che si è fatto visibile, il Padre è qualificato come il Dio invisibile: "Egli è immagine del Dio invisibile" (Col 1,15). Se la Parola è presenza e comunicazione dell'infinito e dell'eterno nelle coordinate dello spazio e del tempo, il Silenzio è tenebra, l'invisibile al di là del visibile, da cui l'immagine viene ed a cui rimanda. La via negativa della teologia conduce così alla tenebra intesa sia come assenza, sia

³⁶ Cf. *De divinis nominibus*, VII/3: PG 3,869872, con la parafrasi di Pachimere, che apre il passaggio alla dottrina scolastica dell'analogia: PG 3,885888. Cf. B. Forte, *L'universo dionisiano nel Prologo della "Mistica Teologia"*, in *Medioevo* 4(1978) 1-57.

come eccesso di luce³⁷. Proprio così, la teologia “sub Verbo Dei” risulta libera da ogni pretesa assoluta e motiva l’attitudine critica della fede pensata nei confronti di ogni razionalità che voglia essere totalizzante e quindi di ogni cattura ideologica. La teologia nutrita di Scrittura è *anti-ideologica*: essa alimenta la resistenza critica ad ogni forma di totalitarismo prodotto dalle pretese ideologiche della modernità. È teologia *evocativa e simbolica*, in cui la continuità del significato rimanda sempre all’eccedenza del senso.

Se la via negativa della teologia si eleva verso l’al di là del versetto per negazione, la *via positiva* procede verso il Silenzio elevando al massimo grado le perfezioni della Parola: essa afferma l’indissolubile unità fra la Parola e la sua Origine eterna. Suo fondamento è la certezza che l’insondabile profondità del Silenzio al di là del Rivelato si è resa accessibile, pur se nel nascondimento: “Dio nessuno l’ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato” (Gv 1,18). Il Figlio eterno rimanda all’eterno Padre, il divino Generato al divino Generante, la Luce alla Luce. Il Silenzio oltre la Parola della rivelazione è l’*eterno* Silenzio, il *divino* Silenzio, la Persona divina consostanziale al Figlio. La Parola fatta carne rimanda al Dio presso cui sta da sempre (cf. Gv 1,1). Il Silenzio al di là del Verbo è divino e rivelatore, pur rimanendo nascosto come silente Inizio. Come qualifica la “via affirmationis” questo divino Silenzio? Partendo dalla consegna del Figlio per amore nostro (cf. Gal 2,20 e Rm 8,32), è la perfezione dell’amore a caratterizzare Colui che pronuncia la Parola nell’eterno e la invia nel tempo (cf. 1 Gv 4,8s). Perciò, la conoscenza di questo Dio nascosto, che si rivela nel gesto del supremo amore che è la consegna del Figlio, si compie nell’amore: “Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore...” (1 Gv 4,8). La teologia così intesa si offre come esercizio di carità (“*caritas quaerens intellectum*”!) e servizio di santificazione per l’intero popolo di Dio: è parola *performativa*, che evoca e provoca alla sequela e alla risposta, esigente e impegnativa, resa però possibile dal dono dall’alto.

Infine, è la *via dialettica* a riassumere e superare le altre due, perché riconosce fra il Silenzio e la Parola in Dio un rapporto che è insieme di continuità e di distinzione, di reciproca immanenza fra il Generante e il Generato: “Io sono nel Padre e il Padre è in me” (Gv 14,11). La Parola rinvia alla sua origine, domandando di essere continuamente trascesa nella direzione delle insondabili profondità di Dio, da cui proviene e da cui è avvolta. Perciò accogliere la Parola significa ascoltare il Silenzio in cui essa dimora e dal quale è eternamente generata. Ma anche il Silenzio dimora nella Parola: il Verbo non è solo avvolto dal Silenzio, ma lo porta anche in sé. Anche per questo c’è un ineliminabile nascondimento nella rivelazione, di cui è segno supremo l’abbandono del Figlio, in cui l’agonia e la morte della Parola si uniscono all’inaudito silenzio di Dio: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?” (Mc 15,34). Senza la sua provenienza eterna la Parola si ridurrebbe ad evento del tempo e non sarebbe avvento dell’Eterno; senza la sua venuta nel Verbo il Silenzio resterebbe muto e inaccessibile. Il Verbo sta dunque fra due Silenzi, quello dell’origine dal Padre e quello della destinazione al cuore che crede, gli “altissima Silentia Dei”: la rivelazione è l’avvento della Parola, che procede dal Silenzio e porta in sé il Silenzio, ad esso schiudendo. La teologia come teoria critica della Parola rivelata apre in tal modo la ragione umana di cui si serve al Mistero divino che l’avvolge: appesa alla Parola, obbediente ad essa, in ascolto del divino Silenzio, la teologia non è alternativa all’interrogazione della ragione, ma - stimolata da essa - la apre ai sentieri abissali del Mistero, silenzioso e raccolto, davanti a cui sta appunto - aperto e interrogativo - lo

³⁷ Cf. Gregorio di Nissa, *Vita di Mosè*, II, 163: Mosè - secondo Gregorio - è colui che ha conosciuto sul monte santo la “tenebra luminosa” dell’esperienza mistica del divino (II, 163), perché è stato “l’ardente innamorato della bellezza” (II, 231), che non ha mai cessato di avanzare verso la visione di Dio, superando ogni approdo raggiunto per negazione e sete di ulteriore profondità: “Vedere Dio significa non saziarsi mai di desiderarlo... né il progredire del desiderio del bene è impedito da alcuna sazietà” (II, 239).

“stupore della ragione” (F. Schelling). È teologia *dialettica*, sulla soglia fra l'avvento divino e l'assenso della ragione, percorsa dalla circolarità asimmetrica che unisce il tempo all'Eterno.

d. *La teologia nella Chiesa e nella storia.* L'esercizio della teologia ha, infine, un profondo carattere *comunitario ed ecclesiale*: l'ascolto della Parola e del Silenzio di Dio non si compie nella solitudine dell'io, ma nella comunione del noi, nell'unità della Chiesa suscitata dalla Parola e continuamente vivificata dallo Spirito. La Chiesa è la casa della Parola, la comunità della sua trasmissione e della sua interpretazione, promossa e garantita dalla guida dei pastori, a cui Dio affida il Suo popolo. La lettura fedele della Scrittura e la riflessione teologica che ne deriva, perciò, non sono opera di navigatori solitari, ma vanno vissute nella barca di Pietro: accompagnato dalla Chiesa Madre, nessun battezzato deve sentirsi indifferente alla Parola di Dio; ascoltarla, annunciarla, lasciarsene illuminare per illuminare gli altri è compito che riguarda tutti, ciascuno secondo il dono ricevuto e la responsabilità che gli è affidata. Tutti nel popolo di Dio sono chiamati ad essere Chiesa generata dalla Parola - “Ecclesia creatura Verbi” - e Chiesa che annuncia la Parola - “Ecclesia ancilla Verbi”! Colui che attualizzerà la presenza salvifica del Signore Gesù, garantendo attraverso il ministero apostolico della predicazione e la testimonianza dell'intero popolo di Dio la fedele trasmissione ed esegesi della Parola, sarà lo Spirito Santo, memoria potente del Signore, che abilita i discepoli alla testimonianza.

Anche in questo la teologia si differenzia dall'esercizio della ragione moderna, che è opera del soggetto umano nella sua assolutezza e presunta, incondizionata libertà: ogni forma di autoreferenzialità è bandita da un esercizio autentico del pensiero critico della fede. E se il teologo deve conoscere la solitudine dell'intimità con Dio, per lasciarsi spogliare dalle presunzioni del proprio io enfatico, non di meno sa di non poter accedere alla Parola ed al Silenzio dell'Eterno senza la mediazione ecclesiale e la compagnia della fede e della vita del popolo eletto dal Signore. È solo in questa compagnia che si realizza la promessa del Signore: “Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future” (Gv 16,13). Questa permanente attualizzazione del Cristo Gesù nel suo popolo, operata dallo Spirito Santo specialmente attraverso il ministero e l'accoglienza della Parola di Dio, è ciò che in senso teologico si definisce “tradizione”: essa non è la semplice trasmissione materiale di quanto fu donato all'inizio agli Apostoli, ma la presenza attiva del principio fontale - il Signore Gesù, datore di Spirito Santo - all'intera storia della comunità da lui radunata.

La “tradizione” in senso teologico è la comunione dello Spirito Santo nella sua dimensione temporale, la continuità da lui stabilita fra l'esperienza della fede apostolica, vissuta nell'originaria comunità dei discepoli, e l'esperienza attuale del Cristo proclamato nella Chiesa: si potrebbe dire che essa è la “storia” dello Spirito nella storia della sua Chiesa. In questo senso, la Chiesa non esiste né mai esisterà senza la Parola di Dio, ma a sua volta la Parola non ci raggiungerà mai senza la Chiesa: “Scriptura sola, numquam sola” (Paul Althaus)! La Scrittura nella sua sovrana autorità di Parola di Dio, fontale e normativa, non vivrà mai da sola, ma nella Chiesa e per la Chiesa. A sua volta la Chiesa - creatura della Parola - vivrà di essa e al suo servizio. Proprio per questo, il testo di *Dei Verbum* 24, dopo aver affermato che “la sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, inseparabile dalla sacra Tradizione”, aggiunge: “Anche il ministero della parola, cioè la predicazione pastorale, la catechesi e ogni tipo di istruzione cristiana, nella quale l'omelia liturgica deve avere un posto privilegiato, trova in questa stessa parola della Scrittura un sano nutrimento e un santo vigore”.

Nell'esercizio della teologia l'accoglienza della Parola rivelata è dinamismo, che deve continuamente trascendersi: se è ascolto del Silenzio, da cui la Parola procede, in cui riposa ed a cui rinvia, l'insondabile profondità di questo divino Silenzio motiva l'inesauribile ricerca che attraverso il

Verbo tende ad andare al di là del Verbo. È su questa via che lo Spirito guida i credenti alla verità tutta intera (cf. Gv 16,13), attualizzando la memoria del Cristo ed insegnando ogni cosa: “Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v’insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto” (Gv 14,26). L’accoglienza della Parola, in quanto ascolto del divino Silenzio in essa nascosto, ha come primo frutto l’uscita da sé verso le profondità di Dio, l’esperienza contemplativa del mistero divino. È come se l’amore “estatico” di Dio, per il quale Egli esce dal silenzio e si comunica nella Parola, susciti un amore di risposta, parimenti “estatico”, bisognoso di uscire dal chiuso del proprio mondo, per immergersi nei sentieri senza fine del Silenzio, cui conduce l’evento di rivelazione. È perciò che ascoltare il Silenzio è permanere nel santuario dell’adorazione, lasciandosi amare dal Dio silenzioso ed attrarre a Lui attraverso l’insostituibile e necessaria mediazione del Verbo: “Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me” (Gv 14,6b; 6,44).

La comunicazione della Parola di vita, contenuta nelle “sacre pagine”, avviene dunque sotto l’azione dello Spirito e nel dinamismo del suo dono: essa obbedisce alla regola del “contemplata aliis tradere”, dell’agire come frutto di contemplazione, libera e amorosa, dell’auto-comunicarsi divino. L’“autodestinazione” di Dio all’uomo nel dono della rivelazione non forza mai l’accoglienza della creatura: il segno di credibilità non è mai costrizione alla fede. La Parola di Dio perciò è veramente accolta solo quando l’apertura “implicita” della creatura al Mistero si fa “esplicita” consegna all’Eterno, vissuta nella consapevolezza e nella libertà. Si coglie qui un aspetto decisivo per l’efficacia dello studio e della ricerca del teologo: la decisione della sua libertà, che dà il suo assenso a Dio, senza il quale non potrà compiersi l’incontro fra l’esodo umano e l’avvento divino. Se all’iniziativa divina non corrisponde una consapevole e responsabile “autodestinazione” dell’uomo per il Dio che si rivela, la gratuita “autodestinazione” di Dio per l’uomo, cui si rivela, resta luce non accolta dalle tenebre, parola cui risponde il silenzio dell’indifferenza o del rifiuto e si fa pietra di scandalo, duro ceppo di condanna. L’ascolto conduce, così, alla soglia del Mistero, ma è solo con l’audacia della libertà che ci si affida ad esso, per sperimentarne le meraviglie.

È qui che, nell’accoglienza della Parola si inseriscono “la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente, e dia a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità” (*Dei Verbum* 5). È qui, nella consapevole accettazione del primato dell’azione divina, che hanno il loro spazio l’esercizio critico della conoscenza e il ricorso al metodo storico-critico nell’accostamento alle Scritture, come nell’elaborazione del pensiero teologico. Si realizza cioè una convergenza di motivi esterni e di aiuti interiori, che rendono la Parola di rivelazione accessibile all’accoglienza della libertà umana, senza togliere ad essa il rischio e l’audacia, perché non manchi mai la gratuità della risposta. Il donarsi di Dio nella Sua Parola richiede, insomma, che ad esso corrisponda in una forma sia pur solo analogica e del tutto asimmetrica, e tuttavia piena e vera - il libero e consapevole donarsi del cuore dell’uomo all’Eterno. Attraverso la Parola entrata nella storia la creatura umana si schiude al Mistero, verso il quale sospinge l’originaria “destinazione” degli esseri, e ne sperimenta l’inesauribile profondità e bellezza.

Un teologo che non intenda consegnarsi a Dio con tutto il proprio essere, anche e particolarmente nell’esercizio del suo lavoro critico, non sarà in condizione di elaborare una teologia ecclesiale, che sia nutriente per la fede sua e di tutti. Frutto dell’ascolto e della riflessione critica deve essere la pratica della vita, il vissuto della fede e della carità: l’uditore della Parola, che non l’accolga nel sincero dono di sé, resta prigioniero del proprio mondo, chiuso nell’esodo in cui si rispecchia, non aperto alla novità dell’avvento, che sola compie il miracolo del nuovo inizio della vita e del mondo. “Chi invece fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la felicità nel praticarla” (Gc 1,25). L’accoglienza operosa della Parola trasforma l’uomo nel profondo, lo libera nella forza della verità, lo fa discepolo del Signore (cf. Gv 8,31s.). La riflessione critica sulla Parola, che è la teologia,

non realizza perciò il suo compito se non apre all'agire della vita nuova nella carità: solo accogliendo la Parola nella verità della donazione di sé a Dio e agli uomini, il discepolo si lascia "dire" dal Padre nel Figlio come vivente parola della carità divina rivolta all'umile concretezza delle situazioni della storia.

L'accoglienza della Parola prepara e anticipa così nel tempo penultimo l'ultimo tempo, quando le parole scompariranno, accolte nell'unica Parola, abbracciata dal Silenzio della Patria, dove risuonerà infine il cantico nuovo dei redenti dal sangue dell'Agnello: la conoscenza della fede, alimentata da una autentica teologia dalla Scrittura, è e resta "cognitio vespertina", conoscenza nella penombra della sera e nella provvisorietà del tempo che passa. La "cognitio matutina" apparterrà a un altro tempo e a un'altra patria, quella che non passerà mai. Verso di essa tende come caparra e anticipazione la teologia nutrita dalla Parola venuta nelle parole. Lo esprime bene questo testo di un grande testimone del Novecento teologico, che non poco ispirò il Concilio Vaticano II, Karl Rahner: "Allora Tu sarai l'ultima parola, l'unica che rimane e non si dimentica mai. Allora, quando nella morte tutto tacerà e io avrò finito di imparare e di soffrire, comincerà il grande silenzio, entro il quale risuonerai Tu solo, Verbo di eternità in eternità. Allora saranno ammutolite tutte le parole umane; essere e sapere, conoscere e sperimentare saranno divenuti la stessa cosa. Conoscerò come sono conosciuto, intuirò quanto Tu mi avrai già detto da sempre: Te stesso. Nessuna parola umana e nessun concetto starà tra me e Te. Tu stesso sarai l'unica parola di giubilo dell'amore e della vita, che ricolma tutti gli spazi dell'anima"³⁸.

³⁸ K. Rahner, *Tu sei il silenzio*, Brescia 1988⁶, 34s.